Gedanken

über

Plato's Parmenides.

ἡ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν.
Parmenides *περὶ φύσεως v.* 27.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

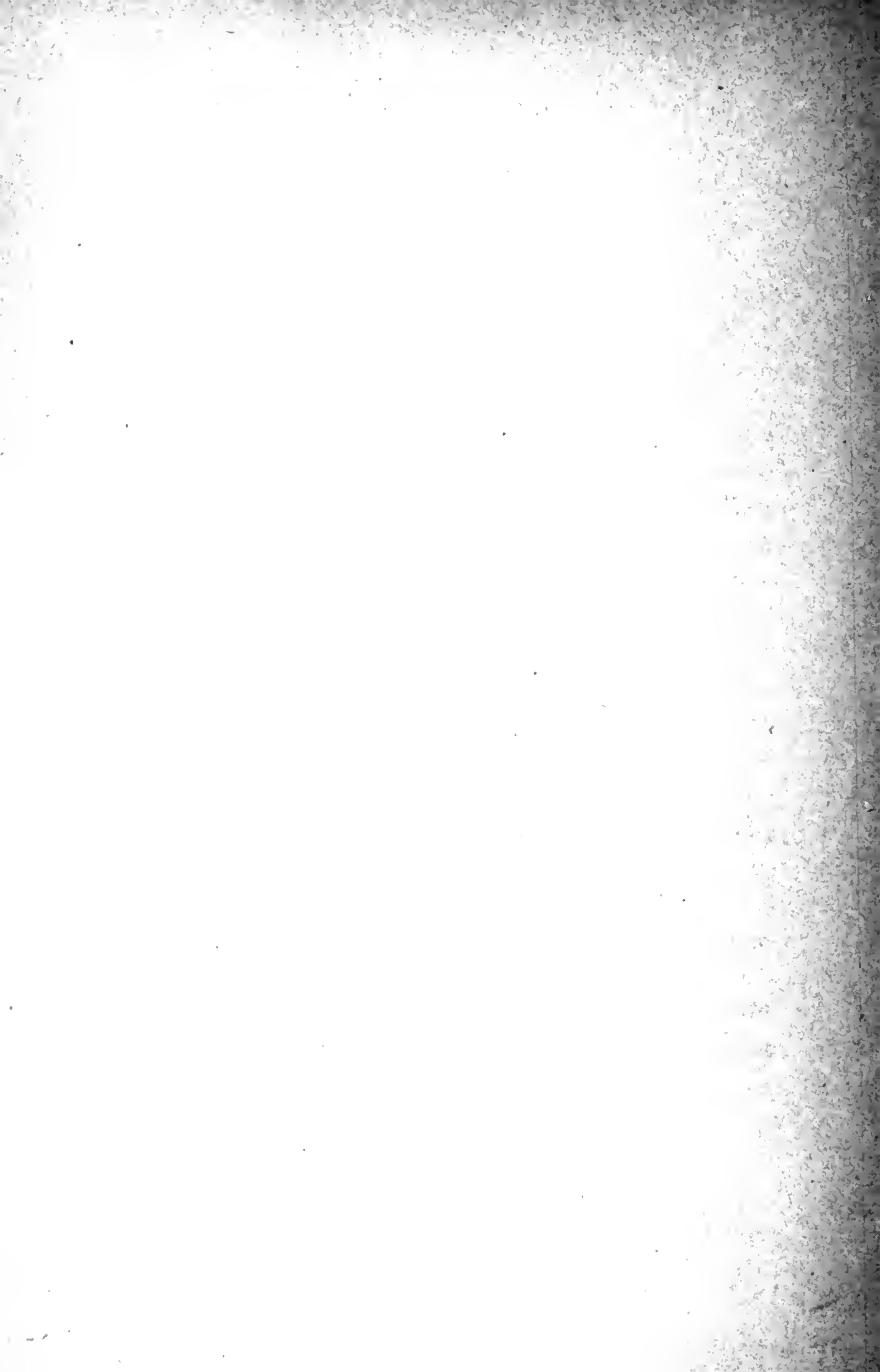
Anton Franz Schuster
Dr. philos.

Rostock.
Carl Boldt's Buchdruckerei.
1870.



Inhalt.

Seite



Einleitung.

Jede Zeit hat ihre Aufgabe, und durch die Lösung derselben rückt die Menschheit weiter. Nationen wie Individuen bekommen vom Schicksale ihr eigenthümliches Maß von Arbeit zugemessen, in deren Vollendung sie, ohne es zu wollen und zu wissen, ihre Kraft bethätigen, nach deren Vollendung sie von dem irdischen Schauplatze abtreten, um einer neuen Generation die Fortsetzung des Werkes zu überlassen. Nach dem großen Plane der Geschichte muß dieses Volk Handel treiben, jenes die Welt erobern; dieses dichten oder denken, jenes Gesetze geben; hier finden wir ein Geschlecht von Philosophen, dort von Männern der exakten Wissenschaft und der Mathematik. — Aus dem Orient sind unsere Religionsbegriffe geflossen, Griechenland hat für Kunst und Schönheitssinn ewiggültige Vorbilder und Gesetze aufgestellt, und Rom hat die Rechtsverhältnisse der menschlichen Gesellschaft im Staats-, Gemeinde- und Privatleben mit einer solchen Umsicht und Verstandesschärfe geordnet und festgesetzt, daß die überwältigende Macht der römischen Gesetzgebung und ihrer Rechtsbestimmungen noch bis zur Stunde in allen Culturstaaten bemerkbar ist:

excudent alii spirantia mollius aera,
credo equidem, vivos ducent de marmore vultus,
orabunt causas melins coelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent.
Tu regere imperio populos, Romane, memento,

hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem
parcere subjectis et debellare superbos.

Virg. Aen. 6. 847. sq.

Fragen wir, welche Völker vor allen dazu berufen waren als begnadigte Träger der Philosophie zu gelten, und kraft einer speculativen Anlage diese höchste und feinste Blüthe der Cultur zu zeitigen, so dürften vornehmlich drei zu nennen sein: die Griechen, die Deutschen — nach dem Urtheile eines Engländers, eine Nation von Denkern und Kritikern, — endlich die Italiener. Von den beiden ersten Nationen ist es männiglich bekannt, wie Bedeutendes sie in der Philosophie geleistet haben, und bedarf das Urtheil keiner weiteren Motivirung; was aber das italienische — dieses hochbegabte und dialektisch spitzfindige Volk — betrifft, so wird, denke ich, der Kenner der Geschichte der Philosophie nicht anstehen, es jenen Beiden an die Seite zu stellen.

Nicht nur daß fremde Philosophie und zwar ebensowohl die der Griechen, wie der Deutschen in Italien von jeher einen breiten Boden gefunden hat. Waren auch die Römer, welche in Folge äußerer Berührungen seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. C. von griechischer Philosophie Notiz zu nehmen anfingen, wenig geeignet der Spekulation einen neuen Schwung zu geben, und neigten sie sich den Lehren des Epikur und der Stoa vorzugsweise aus praktischem Interesse zu, so verdienen doch die Bemühungen Cicero's, seinen Landsleuten das Verständniß griechischer Systeme zu eröffnen, alle Anerkennung. — In gleicher Weise wendet man sich in Italien neuerdings mit Vorliebe und großem Erfolge dem Studium der jüngsten deutschen Systeme, insbesondere der Hegel'schen und Krause'schen Philosophie zu.

Aber wenn hier nur von einer Reproduktion früherer Systeme zu rühmen war, so hat Italien doch auch Männer

genug aufzuweisen, welche mit wahrhaft produktiver Kraft in die Geschichte der Philosophie selbstständig und bedeutsam eingegriffen haben; Wem wäre nicht aus dem 16. und 17. Jahrhunderte der unglückliche Tommaso Campanella gegenwärtig, dessen prometheische Seufzer einst ein Herder ins Deutsche übertrug; wer wäre nicht durch F. G. Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinoza, durch Schelling's Gespräch über die Weltseele auf den merkwürdigen Giordano Bruno aufmerksam geworden? In der neueren und neuesten Zeit aber wird es genügen, auf die Namen eines Gian Battiste Vico, Romagnosi, eines Galuppi und Rosmini hinzuweisen, Männer, die recht eigentlich dem tiefsten Bedürfnisse ihrer Zeit gerecht geworden sind, und die politischen und kirchlichen Ideale der verschiedenen Partheien auf Formeln gebracht haben.

Hat somit Italien einerseits fremde bereits ausgebildete Systeme willig aufgenommen, hat es fernerhin selbstschöpferisch eigene Weltanschauungen aufgestellt, so ist nun noch der dritte Fall zu erwähnen, daß ausländische Philosophen nach Italien kamen und daselbst ihre Theorien entwarfen, ihre Lehren entwickelten, ihre Schulen begründeten. Und dies geschah im 6. Jahrhunderte v. C. in den dorischen Pflanzstädten Unter-Italiens, Kroton und Elea. Hier unter den scharfsinnigen und mit eindringlicher Spekulation begabten Colonisten entstanden zwei Systeme, welche von Griechen ausgegangen und (soweit überhaupt) in griechischer Sprache geschrieben, auf die Entwickelung der griechischen Philosophie den mächtigsten Einfluß übten: Pythagoras auf Samos geboren, erfand seine tiefsinnige Zahlenlehre und organisirte den denkwürdigen pythagoräischen Bund zu Kroton; Xenophanes auf Kolophon stiftete die eleatische Schule, deren eigentlicher Mittelpunkt des Xenophanes größerer Schüler Parmenides wurde. Mit

ihm, einem der tiefsten und ehrwürdigsten Denker aller Zeiten, der dem Sokrates *αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε* erschien (Plat. Phaedr. 183c), wollen wir uns im Nachfolgenden näher beschäftigen, indem wir das nach ihm benannte Gespräch des Platon zum Gegenstande einer näheren Untersuchung machen. Schon Athenäus *δειπνοσοφισταί* 11. 15. (ed. Schweighäuser Straßburg 1801/7) zweifelt daran, daß Sokrates mit den beiden Eleaten Parmenides und Zenon zusammengekommen sei, und in der That steht dem entgegen:

a) Als Parmenides und Zenon das Panathenäenfest besuchten, war der Ol. 77,4 geborene Sokrates 16 Jahre alt; hätte nun die Unterredung damals stattgefunden, so würde Parmenides, dessen Blüthezeit nach Diogenes Laërtius IX., 23 um Ol. 69 fällt, ein Achtziger, nicht erst, wie es im Parmenides 127b. heißt, *περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἑξήκοντα* gewesen sein.

b) wenn wir auch eine Fälschung der Zahl bei Diogenes annehmen, so steht doch fest, daß sich Sokrates in früher Jugend gar nicht mit philosophischen Dingen beschäftigte, sondern wahrscheinlich gleich seinem Vater Sophroniskos in Stein gehauen hat; *εἶναί τε αὐτοῦ καὶ τὰς ἐν ἀκροπόλει Χάριτας ἔνιοί φασιν ἐνδεδυμένας οὔσας* Diog. L. II. 19.

c) wir finden endlich bei Sokrates keine Spur von einer gründlichen Bekanntschaft mit der Lehre der Eleaten, während doch eine solche Unterredung nicht ohne einen entscheidenden Einfluß auf ihn hätte bleiben können. Daher meint Steinhart (Einleitung zum Parmenides p. 250): Platon habe nicht nur die Unterredung selbst, sondern auch die ganze Zusammenkunft zu einem sowohl philosophischen als ästhetischen Zwecke erdichtet, um den größten und tiefsinnigsten aller vorsokratischen Philosophen mit dem Urheber einer auf die Erkenntniß des mensch-

lichen Geistes gegründeten und eine ganz neue Epoche beginnenden Philosophie auch äußerlich in Verbindung zu bringen, und so die innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit beider scheinbar so verschiedenen Richtungen anzudeuten.

Noch schwerer ist der Angriff, den man auf die Echtheit des ganzen platonischen Gespräches gemacht hat. Socher (über Platons Schriften p. 278/294) nimmt an, der Parmenides sei gleich dem Sophisten und Staatsmann nicht Platons, sondern eines feindlich gegen Platon gesinnten Megarikers Werk, eine kühne und man möchte sagen, verwegene Atethese, die aber neuerdings in anderer Weise von Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften, Wien 1861) wiederholt worden ist. Steinhart a. a. O. weist sie jedoch nebst anderen Kennern der platonischen Literatur mit gebührender Schärfe und Entschiedenheit zurück.

Ueber Alles, was diese mehr äußeren Fragen betrifft, finden wir bei Steinhart, Susemihl (genetische Entwicklung der platonischen Philosophie (Leipzig 1855/60), Zeller u. A. die gründlichste und ausführlichste Erörterung. Uns kommt es weniger auf die historische Einkleidung als auf den von der historischen Einkleidung unabhängigen spekulativen Gehalt des Parmenides an. Ehe wir jedoch zu einer Analyse dieses tiefsinnigen Gespräches, dessen richtige Würdigung man nach Steinhart als den Prüfstein für das richtige Verständniß der gesammten platonischen Philosophie ansehen kann, schreiten, scheint es uns nothwendig, die Lehre der Eleaten, vor Allem des Parmenides selbst, in Kurzem zu besprechen. Wir legen hierbei die Ausgabe der Fragmente des parmenideischen Lehrgedichtes von Simon Karsten: Parmenidis Eleatae carminis reliquiae. Amstelodami 1835, zu Grunde.

I. Die Lehre des Parmenides.

Die sogenannten Naturphilosophen der jonischen Schule: Thales, Anaximander und Anaximenes hatten in einem stofflichen Prinzipe: Wasser, Luft oder einem unbestimmten Elemente das Wesen erkannt, welches den vorübergehenden Erscheinungen der Sinnenwelt zu Grunde liege. Ganz in demselben Sinne hatte hierauf Heraklit von Ephesus als das Grundwesen das Feuer proklamirt, welches durch einen Wechsel von auf- und niedersteigender Bewegung sich selbst sowohl in alle übrigen Elemente verwandle, als dieselben auch wieder in sich zurücknehme. Zugleich aber hatte der kühne und dunkle Denker einen wesentlich neuen Satz hinzugefügt, indem er alles feste Sein läugnete und allein das Werden und die Unruhe einer continuirlichen Bewegung in allen Dingen anerkannte. Alles fließt, und in denselben Fluß steigen wir hinab und nicht hinab.

Dem gegenüber nun hatte einmal Pythagoras eine spekulative Vermittlung der Einheit und Vielheit im Elemente der Zahlen unternommen; andererseits die eleatische Schule jenes merkwürdige System ausgebildet, das durch seine erhabene Einfachheit und durch die starre Consequenz, mit welcher es an einem allerdings einseitigen Standpunkt festhielt zu allen Zeiten gerechte Bewunderung erregen wird. Geschlechter auf Geschlechter haben sich vor der hohen, ehrfurchtgebietenden Erscheinung des Parmenides gebeugt; ihm gegenüber zeigt sich der Meister der platonischen Gespräche noch als ein junger unaufgeklärter Schüler, der es sich von dem reifen Denker wohl gefallen lassen kann, wenn er zu ihm sagt: *νέος εἶ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν*

ἀτιμάσεις. νῦν δὲ ἔτι προς ἀνϑρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν. Pl. Parm. 130.

Wir besitzen von Parmenides ein Lehrgedicht *περὶ φύσεως*, das uns jedoch nur in Fragmenten erhalten ist. In dem majestätischen Eingang stellt sich Parmenides dar unter dem Bilde eines Wagenlenkers, der von Nymphen, Töchtern des Helios, geleitet, sich zu den ätherischen Höhen erhebt, in denen die Wege der Nacht und des Tages sich scheiden. Eine hehre Göttin, wahrscheinlich die Philosophie, empfängt ihn und läßt ihm nun Belehrung einmal über die echte Wahrheit (*τὰ πρὸς ἀλήϑειαν*) sodann über die nichtssagenden und trügerischen Meinungen der Menschen (*τὰ πρὸς δόξαν*) zu Theil werden.

Hier erhob sich nun Parmenides zum logischen Grundbegriffe des reinen, ungetrübten Seins und sprach bei dieser Gelegenheit zuerst den unerschütterlichen Grundsatz aus, daß weder aus nichts jemals etwas werden, noch ein Seiendes jemals in Nichts aufgelöst werden könne — ähnlich, wie etwa die neuere Chemie behauptet, daß die Materie, der Stoff, dessen mannigfaltige Formen und Eigenschaften in ihrer Gesammtheit die Natur bilden, etwas Unvergängliches sei, welches wohl seine Beschaffenheit zu verändern, aber nie zu verschwinden, sich in Nichts zu verlieren vermag. Diesem Prinzipe aller Wissenschaft gemäß sagt nun Parmenides: Nur das Sein ist; außer dem Sein ist Nichts; was außer ihm vorhanden ist, ist Schein und Täuschung. Die Scheinwelt der sinnlichen Dinge, deren Gesetze Gesetze bloßer illusorischer Erscheinungen sind, enthält in sich Mischungen aus Licht und Finsterniß, worin das Erste als das positive Prinzip die Stelle des Seienden vertritt.

Ist aber nur das Sein, so ist es nur Eines, denn wäre es Vieles, so wäre es ja zugleich nicht, indem es wäre: unter vielen Dingen ist das eine Ding nicht das andere, und das andere nicht das eine; wäre daher Vieles, so wäre etwas außer dem Sein; es wäre demgemäß das Nichtsein, daher nur das Eine sein kann.

Das Seiende ist Eines zuerst dem Raume nach. Gäbe es im Raume verschiedene Theile des Seins, so höben sich diese Theile untereinander auf; sie wären gegenseitig einander nicht, und das Nichtsein wäre seiend. Das Sein ist daher untheilbar, in sich abgeschlossen, keines anderen bedürftig; seine Form ist die Kugel des in ihm eingeschlossenen ungespaltenen Weltalls:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἐστιν ἐόντος·
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. 77 ff.

Das Seiende ist Eines zweitens der Zeit nach. Gäbe es in der Zeit verschiedene Momente, so würden sich diese Momente gegenseitig negiren; es wäre dann das Vergangene nicht das, was das Gegenwärtige, und das Gegenwärtige nicht das, was das Zukünftige; es wäre daher abermals ein Nichtsein in das Sein gedrungen. Das Seiende muß daher weder entstanden noch vergänglich sein; es ist eins der Dauer nach, von und in alle Ewigkeit

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὥς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε, καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὔποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἓν ξυνεχές. 56 ff.

Und mit unnachahmlicher Schärfe und Präcision ist dieser Gedanke in folgenden drei Versen ausgedrückt:

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἴ γε γένοιτ' οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος. 74 ff.

Das Sein ist daher ein in sich selbst Beharrendes, ewig sich selbst Gleiches, über allen Wechsel und alle Bewegung von und in Ewigkeit Erhabenes. Der gemeine Menschenverstand glaubt wohl an eine Veränderung der Dinge, er sieht Farben erblassen, Körper hin und herwandeln, Wesen entstehen und vergehen. Er spottet seiner selbst, denn der wahre Weise weiß von einem solchen Wandel nichts; ist das Seiende seiend, wie es doch sein muß, so kann es nicht heute ein anderes sein, als morgen, das gestrige nicht verschieden sein von dem heutigen, wäre es anders, wäre es verschieden, so wäre es nicht. — Nichtsein ist aber der Tod des Seins, sie können nimmer miteinander gehen. (96 ff.) —

Was ist überhaupt das Nichtsein? Doch eben das, was wir im Denken dem Sein entgegensetzen. Denken wir denn etwas in diesem Begriffe? Keineswegs; die Entgegensetzung ist ja Negation, und wo wir aufheben, können wir nicht setzen. Denken und Sein sind daher völlig zu identifiziren: Das Nichtseiende ist nicht, und wird nicht einmal gedacht: (39 ff.)

Und so können wir denn die genialen Sprüche des Eleaten in die Verse zusammenfassen, die am Anfange des Gedichtes stehen, und die gewissermaßen die Summe seiner Philosophie enthalten.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν, ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι —
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν. 33 ff.

Schon Socrates bemerkt Pl. Parm. 128a., daß Zenon des Parmenides Lehre garnicht fortgebildet, sondern sie nur in einer neuen Wendung wiederholt habe, indem er das Hauptgewicht nicht wie Jener auf das Sein des Einen, sondern auf das Nichtsein des Vielen lege. In der That bestand das Verdienst Zenon's hauptsächlich darin, daß er die Eleatik mit scharfen dialektischen Waffen vertheidigte, und die Gegner derselben mit einem an sophistische Spitzfindigkeit angränzenden Scharfsinn ad absurdum führte: Parmenides war ein Held, Zenon nur ein gewandter Fechter.

II. Analyse des platonischen Parmenides.

Nachdem wir an den kühnen und strengen Sätzen des Parmenides gleichsam eine feste Unterlage für unsere weiteren Untersuchungen gewonnen haben, wenden wir uns zunächst zu einer Analyse des platonischen Gespräches selbst, indem wir den spekulativen Gehalt desselben möglichst treu und unverfälscht wiederzugeben versuchen wollen.

Durch eine dreifache Vorhalle werden wir nach Steinhardt's Ausdruck nach und nach in das eigentliche Heiligthum des Parmenides eingeführt. Dieses zerfällt wiederum in zwei Haupttheile: zunächst beginnt das Gespräch des Parmenides mit Sokrates über die Einheit des Denkens, auf welches dann das bei weitem schwerere und abstraktere des Parmenides mit Aristoteles folgt. Indem wir nun, wie schon oben bevorwortet, von der äußeren Einkleidung ganz absehen, lassen wir die Gedanken folgen, wie sie sich entwickeln.

A. Parmenides und Sokrates über die Einheit des Denkens.

Wenn das Seiende viel ist, so muß es sich zugleich ähnlich und nicht ähnlich sein; nun ist aber doch das Aehnliche nicht nichtähnlich, und das Nichtähnliche nicht ähnlich; folglich ist das Seiende nicht viel. Hiermit ist nun wieder die Hypothese von der Einheit des Seienden unterstützt; es wird nachgewiesen, daß die, welche behaupten, die Hypothese von der Einheit des Seienden führe zu Widersprüchen, und deshalb die Vielheit des Seienden proklamiren, in noch viel ärgere Widersprüche sich verwickeln. 128e.

Man könnte nun sagen: verschiedene Begriffe, wie Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit, können natürlich nicht gleich sein; wohl aber kann das gleiche Ding an verschiedenen Begriffen Theil haben und so zugleich ähnlich und verschieden, eines und vieles sein. An sich selbst lassen sich mithin Einheit und Vielheit nicht vereinigen, sondern als Begriffe für das Denken. Die Begriffe bestehen für sich, und das, was an ihnen Theil hat, besteht für sich, ob es auch für die sinnlich wahrnehmbaren ja die allergeringsten Dinge besondere Begriffe giebt, scheint allerdings zweifelhaft. — 130e.

Dem steht aber Folgendes entgegen: Wenn Dinge an Begriffen Theil nehmen, so nehmen sie entweder am ganzen Begriffe oder an einem Theile des Begriffes Theil. Nun aber kann der Begriff vielen einzelnen Dingen weder ganz innewohnen, denn dann existirte er außer sich; noch theilweise, denn dann wäre er keine Einheit mehr; der Theil des Begriffes Größe wäre kleiner als die Größe, der Theil des Begriffes Gleichheit kleiner als die Gleichheit und daher nicht mehr gleich, der Begriff Kleinheit größer als sein Theil und

der Theil des Begriffes Kleinheit wieder kleiner als die Kleinheit, was offenbar unzulässig ist. — Ferner jeder Begriff erscheint deshalb als eine Einheit, weil z. B. der Begriff Größe alles Große zu umfassen scheint. Aber Größe und Großes gehören doch wiederum einem Begriffe Groß an, vermöge dessen sie groß wären, und dieser Begriff Groß wäre mit allen anderen abermals kraft eines neuen Begriffes groß — woraus sich eine Unzahl von Begriffen ergeben würde. — 132b.

Aber die Begriffe sind vielleicht Gedanken und nur subjektiv, dann wäre doch jeder Begriff nun einmal da, und nicht unzählige Male, wie es zuletzt hieß.

Indessen, ein Gedanke bezieht sich auf ein Seiendes, und zwar hier auf die eine Alles begreifende Idee; diese eine gedachte Idee ist also der Begriff. Haben also die Dinge an den Begriffen Theil, so muß alles subjektiv sein: denn ist es subjektiv, so ist es nicht objektiv. Auch dieses ist absurd. 132c.

Es scheint sich daher so zu verhalten: Die Begriffe stehen als Vorbilder in der Natur und die Theilnahme der Dinge an ihnen besteht darin, daß sie ihnen gleichen.

Ist aber etwas einem Anderen gleich, so gehört Beides zu einem Begriffe, vermöge dessen sie eben gleich sind. Wenn daher ein Ding einem Begriffe gleicht, so entsteht sofort über Beiden ein neuer Begriff und gleichen sie diesem wieder, abermals ein neuer u. s. f. In der Gleichheit kann daher die Theilnahme an den Begriffen nicht bestehen. 133a.

Endlich: giebt es für sich bestehende, von den Dingen getrennte Begriffe, so sind sie für den Menschen nicht erkennbar; denn was für sich ist, ist nicht in uns. Sind also die Begriffe für sich, so haben sie mit den Namen, welche wir ihnen geben, nichts gemein; die Begriffe existiren für sich; die Namen existiren für sich; der Herr ist nicht Herr des Namens Sklave,

der Sklave nicht Sklave des Namens Herr; sondern die Person Herr ist Herr der Person Sklave und umgekehrt; was subjektiv ist, ist nicht objektiv und was objektiv ist, ist nicht subjektiv.

Nun ist doch aber die Erkenntniß an sich Erkenntniß nicht der menschlichen Begriffe; denn Erkenntniß der menschlichen Begriffe ist menschliche Erkenntniß; sondern Erkenntniß der Begriffe an sich. Da nun der Mensch Begriffe an sich nicht hat, so hat er auch keine Erkenntniß an sich, er kann also die Begriffe nicht erkennen.

Die Erkenntniß an sich müßte weit schärfer sein als die menschliche; wir würden sie Gott zuschreiben. Hat aber Gott die Erkenntniß an sich, so hat er die menschliche nicht, erkennt also auch nichts von menschlichen Begriffen; sondern wie wir nichts von der Erkenntniß an sich, so versteht Gott nichts von der menschlichen Erkenntniß; dies ist aber wunderbar — 135b.

Gleichwohl, wenn man nach dem Allen keine selbstständigen, sich ewig gleichbleibenden Begriffe statuiren wollte, so würde ja alle Möglichkeit der Unterredung abgeschnitten sein. 135c.

Man darf also nicht voreilig Begriffe setzen, auch solche nicht, wo man am ersten dazu geneigt wäre, wie das Gute, Schöne u. s. w. Will man vielmehr irgend etwas setzen, so betrachte man vorher einmal, was sich ergiebt, wenn man es setzt; sodann was sich ergiebt, wenn man es nicht setzt. Von einer solchen Dialektik soll im Folgenden ein Beispiel gegeben werden, indem wir die Consequenzen der Setzung und Nichtsetzung des Einen ziehen. 137c.

B. Parmenides u. Aristoteles über die Einheit des Seins.

1. Gesetzt das Eine sei Eines.

Ist das Eine Eines, so ist es nicht Vieles; es hat daher keine Theile, ist daher kein Ganzes. Hat es keine Theile, so

hat es auch weder Anfang, noch Mitte, noch Ende; es ist daher ohne Grenze. Es ist dann auch weder krumm noch gerade, daher auch ohne Gestalt. Es ist dann auch nirgends: Denn wäre es in einem Andern, so würde es von diesem an vielen Punkten berührt; wäre es in sich selbst, so wäre es auf einmal zweierlei. 138b.

Ist das Eine Eines, so kann es nicht bewegt werden; denn sei Bewegung Veränderung: wenn das Eine anders wird, als es selbst, so ist es nicht mehr Eines. Sei Bewegung Bewegung im engeren Sinne, dann würde sich das Eine entweder um sein eigenes Centrum drehen, das aber setzt Theile voraus. Oder es würde seinen Ort verändern, das ist aber unmöglich, da das Eine nirgends hinkommen kann; denn käme es irgendwo hin, so wäre es zum Theile innerhalb, zum Theile außerhalb dessen, wohin es kommt; das Eine hat aber keine Theile.

Ist das Eine Eines, so kann es nicht ruhen; denn ruhen heißt beständig ebendaselbst sein; nun ist aber das Eine nirgends; folglich ist es nicht ebendaselbst. Ist das Eine Eines, so kann es nicht ein Anderes sein als es selbst, denn dann wäre es nicht das Eine.

Ist das Eine Eines, so kann es nicht es selbst sein; denn dann wäre es anders als ein Anderes; das Eine ist aber nicht, sondern das Andere ist anders. Oder es wäre dann dasselbe, als es selbst ist; das Eine ist aber nicht dasselbe, denn dann wäre Alles, was dasselbe wäre auch Eines, mithin das Viele Eines.

Ist das Eine Eines, so ist es keinem Dinge ähnlich, denn ähnlich ist das, was dasselbe ist; das Eine war aber nicht dasselbe. Wäre also das Eine ähnlich, so wäre es zugleich

Eines und nicht Eines, mithin auch zugleich Eins und mehr als Eins.

Ist das Eine Eines, so ist es keinem Dinge unähnlich; denn nur das Andere ist unähnlich; das Eine aber war nicht das Andere. Wäre also das Eine unähnlich, so wäre es auch hier mehr als Eins.

Ist das Eine Eines, so ist es keinem Dinge gleich; denn das Gleiche hat mit dem, welchem es gleich ist, dasselbe Maß; nun aber war das Eine nicht dasselbe; folglich hat es auch nicht dasselbe Maß.

Ist das Eine Eines, so ist es keinem Dinge ungleich, denn wenn das Eine keinem Dinge gleicht, so gleicht es auch dem Maße nicht, das heißt, es hat mehrere Maßeinheiten. Wäre also das Eine einem Dinge ungleich, d. h. größer oder kleiner als ein Ding, so geschähe dieß durch eine Mehrheit von Maßeinheiten, dann wäre aber das Eine nicht mehr Eines. — 140d.

Ist aber das Eine weder gleich noch ähnlich, so ist es auch keinem Dinge gleichartig. Ist das Eine weder ungleich noch unähnlich, so ist es weder älter noch jünger als irgend ein Ding.

Ist das Eine einerseits weder älter noch jünger, andererseits nicht gleichartig, so ist es nicht in der Zeit; denn was in der Zeit ist, hat einmal immer das gleiche Alter mit sich selbst, wird sodann beständig älter und jünger als es selbst, da ja ein Glied einer Differenz stets gleichzeitig mit dem andern gedacht werden muß.

Ist aber das Eine nicht in der Zeit, so ist es weder in der Vergangenheit, noch in der Gegenwart, noch in der Zukunft; ist es das nicht, kann es nicht sein; ist es nicht, so ist es nicht Eines. Und was nicht ist, damit kann nichts sein; daher

wird dann das Eine weder genannt, noch begriffen, noch verstanden, noch wahrgenommen, noch geglaubt. 142a.

2. Gesetzt das Eine sei

a. Folgerungen für das Eine.

Setzen wir das Eine seiend, so ist damit zwar gesagt, daß das Eine Theil hat am Sein, aber doch nicht das Eine Eines ist; das Eine muß daher etwas Anderes sein als das Sein. Wir setzen also das Eine nicht als identisch mit dem Sein, sondern als partizipirend mit demselben. Dann ist das seiende Eine das Ganze, dessen Theile das Eine und das Sein. Jeder dieser beiden Theile aber ist wieder zugleich eines und seiend; diese Theilung setzt sich daher in's Unendliche fort. Das seiende Eines ist daher eine unendliche Vielheit. 143a.

Gesetzt aber das Eine sei an und für sich ohne das Sein. Dann ist das Eine etwas Anderes als das Sein, das Sein etwas Anderes als das Eine. Etwas Anderes aber sind sie beide durch das Andere; das Andere ist daher weder das Eins noch das Sein. Fasse ich unter diesen Begriffen zwei zusammen, so ist jeder von beiden Eins, ist aber jeder von ihnen Eins, so sind alle zusammen drei. Zwei Dinge aber sind zweimal Eins, drei Dinge dreimal Eins; zwei Dinge, die zweimal sind, zweimal zwei; drei Dinge, die dreimal sind, dreimal drei; drei Dinge, die zweimal sind, zweimal drei; zwei Dinge die dreimal sind, dreimal zwei. Gerade und ungerade Zahlen können also mit sich selbst und untereinander multiplizirt werden. Dann aber sind alle Zahlen und alle ihre Theile. Sind aber die Zahlen, so ist das Seiende eine unendliche Vielheit.

Das Sein ist also über die Vielheit des Seienden vertheilt, hat daher unendlich viele Theile. Jeder dieser Theile aber ist, da er nicht Nichts ist, Eines. Ist also das Sein

vielfach Eines, so ist es kein Ganzes, sondern zertheilt. Nun ist aber doch jeder Theil; das Seiende ist mithin nicht in unendlich viele Theile zersplittert, sondern es ist immer nur Eines; denn das Eine ist beständig seiend und das Seiende Eines. Mithin ist auch das Eine an und für sich in Folge seiner Vertheilung durch das Sein Vieles. 144e.

Sofern das Eine ein Ganzes ist, ist es begrenzt, denn das Ganze umfaßt die Theile; hat es ferner Anfang, Mitte und Ende; hat es folglich auch eine bestimmte Gestalt.

Die Gesammtheit der Theile ist im Ganzen enthalten. Das Eine ist die Gesammtheit seiner Theile, also auch das Ganze. Folglich ist das Eine im Einen enthalten, d. h. das Eine ist in sich selbst.

Aber das Ganze ist nicht in einem oder einigen Theilen enthalten, denn dann wäre das Mehr in einem Minder enthalten. Ist es aber nicht enthalten in einem einzigen Theile, so ist es nicht enthalten in allen Theilen. Das Ganze ist mithin nicht in seinen Theilen, also nicht in sich selbst. Sofern also das Eine das Ganze ist, ist es nicht in sich selbst.

Ist das Eine in sich selbst, so ruht es, denn was in sich selbst ist, ist ebendaselbst; was aber ebendaselbst ist, ruht.

Ist das Eine nicht in sich selbst, so bewegt es sich; denn was nicht in sich selbst ist, ist anderswo; was immer anderswo ist, bewegt sich.

Das Eine ist das Eine; denn das Eine ist entweder das Eine oder nicht das Eine, oder ein Theil vom Einen; es ist aber weder ein Theil, noch das Ganze vom Einen, noch nicht das Eine.

Das Eine ist nicht das Eine; denn das Eine war zugleich in dem Einen, und nicht in dem Einen. Oder: das Andere ist nicht ebendaselbst; es ist daher nirgends, denn wäre es

eine gewisse Zeit irgendwo, so wäre es für diese Zeit ebendaselbst. Das Andere ist daher weder im Nichteins, noch im Eins. Dann ist das Eins und Nichteins weder durch das Andere, noch durch sich selbst etwas Anderes als das Nichteins und das Eins, dann sind sie überhaupt nicht verschieden. Da ferner das Nichteins nicht Eins ist, so ist das Eins weder Theil noch Ganzes vom Nichteins, noch das Nichteins Theil noch Ganzes vom Eins. Was aber weder verschieden, noch Theil, noch Ganzes von sich selbst ist, ist dasselbe. Also ist das Eine das Nichteins.

Das Eine ist nicht das Andere, folglich ist es allen Dingen und daher auch sich und dem Andern ähnlich; denn alle Dinge sind alle Dinge nicht, das Andere ist nicht das Eine: die Aehnlichkeit besteht in der Negation. Das Eine ist das Andere, folglich ist es allen Dingen, daher auch sich selbst als Andern unähnlich. Denn wenn es ihnen durch die Eigenschaft des Nichtseins ähnlich war, muß es ihnen durch die Eigenschaft des Seins unähnlich sein. 148d.

Das Eine war in sich selbst, es berührt sich also selbst.

Das Eine war in dem Andern, es berührt also das Andere.

Das Berührende befindet sich neben dem Berührten; berührt sich das Eine, so befindet sich das Eine neben dem Einen, dann wäre aber das Eine zweierlei und an zwei Orten; dies ist aber unmöglich. Das Eine berührt sich also nicht.

Die Zahl der Berührungen ist immer um eins kleiner als die Zahl der sich berührenden Gegenstände. Wenn folglich nur Ein Gegenstand existirt, so giebt es gar keine Berührung. Nun ist aber das Andere nicht Eins, hat also keine Zahl; es existirt also nur das Eine. Also berührt das Eine nicht das Andere. — 149a.

Das Eine ist sich selbst und dem Andern gleich; denn wäre das Eine größer oder kleiner, so würde dies durch die Immanenz der Begriffe Größe und Kleinheit geschehen. Diese Begriffe sind, denn sonst wären sie nicht entgegengesetzt, noch dem Seienden innewohnend; aber sie können nicht im Einen sein. Denn wäre das Eine klein, so wäre die Kleinheit entweder im ganzen Einen, oder in einem Theil des Einen. Wäre sie im ganzen Einen, so wäre sie ihm entweder gleich oder größer als dasselbe; nun ist aber die Kleinheit weder gleich noch größer als dasselbe, sie ist daher nicht im Ganzen. Wäre sie in einem Theile, so wäre sie auch entweder gleich oder größer; sie ist daher auch in einem Theile nicht. Das Eine ist daher nicht klein. Es ist überhaupt gar nichts klein, außer der Kleinheit selbst. Wäre ferner das Eine groß, so würde es durch den innewohnenden Begriff der Größe das Kleine überragen; nun aber ist nichts klein; folglich ist das Eine nicht groß. Ist nun das Eine weder groß noch klein, so ist es auch weder größer noch kleiner, folglich ist es sich selbst und dem Anderen gleich. — Das Eine ist größer und kleiner als es selbst und das Andere; denn, das was ist, muß irgendwo sein, das aber, was in etwas ist, ist kleiner als dies. Nun gibt es nichts, außer dem Einen und dem Anderen. Ist nun das Eine im Einen, so ist das Eine größer und kleiner als es selbst. Ist das Eine im Anderen, so ist das Andere größer als das Eine; ist das Andere im Einen, so ist das Eine größer als das Andere. Also ist das Eine größer und kleiner als es selbst und als das Andere. 151e.

Das Eine wird beständig jünger und älter. Denn das Eine ist; folglich hat es Theil an der Zeit; da nun die Zeit beständig fortschreitet, so wird es beständig älter. Es wird also auch beständig jünger, wie gezeigt.

Das Eine ist beständig jünger und älter. Denn in seinem Fortschritt gelangt das Eine in die Gegenwart. In der Gegenwart aber hört es auf älter zu werden, weil es dann älter ist. Es ist also dann auch jünger als es selbst. Nun ist aber das Eine beständig in der Gegenwart, das Eine ist daher beständig jünger und älter.

Das Eine ist und wird weder jünger noch älter. Denn das Eine ist und wird die gleiche Zeit jünger und älter. Dann hat es also dasselbe Alter; was aber dasselbe Alter hat, ist weder jünger noch älter. Das Eine ist und wird daher weder jünger nnd noch älter.

Das Eine ist älter als das Andere, denn das Andere, falls es Vieles ist, ist mehr als das Eine, hat mithin eine größere Zahl als das Eine. Was aber kleiner an Zahl ist, ist früher als das, was größer an Zahl ist. Das Eine ist aber die kleinste Zahl. Also ist das Eins früher als alles Andere. Folglich ist das Eins älter als das Andere.

Das Eine ist jünger als das Andere, denn das Eins hatte Theile, folglich Anfang, Mitte und Ende. Nun ist der Anfang überall das Erste, das Ende das Letzte. Das Eine aber ist ganz zugleich mit dem Ende. Folglich ist das Eine jünger als das Andere, d. h. als die Theile.

Das Eine ist nicht älter und jünger als das Andere. Denn ein Theil des Eins ist Eins; es ist also mit jedem Theile zu gleicher Zeit. Es hat also mit allem Anderen gleiches Alter. Es ist also nicht früher noch später als das Andere, sondern zugleich mit ihm. Das Eine ist daher nicht älter und jünger als das Andere.

Das Eine wird nicht älter und jünger als das Andere, denn, wenn ein Ding älter oder jünger ist als ein anderes, so kann dasselbe nicht noch älter oder jünger werden, denn

da zu beiden gleichviel hinzukommt, so muß der Unterschied immer derselbe bleiben. Mithin kann ein Ding älter oder jünger als ein anderes sein, aber nicht werden. Also wird auch das Eine nicht älter oder jünger als das Andere.

Das Eine wird älter und jünger als das Andere. Denn ist das Eine älter als das Andere, so ist es längere Zeit als das Andere. Setzen wir nun der längeren oder kürzeren Zeit gleiche Zeit hinzu, so wird die Differenz immer kleiner. Folglich wird sich das Eine vom Andern, je länger je weniger unterscheiden. Was sich aber weniger als früher von einem Andern an Alter unterscheidet, wird, wenn es früher älter war, jünger, und folglich das früher Jüngere älter. Das Jüngere also wird beständig älter, das Aeltere beständig jünger, ohne es jemals zu sein; denn wären sie es, so würden sie es nicht. Das Eine also, da es früher als das Andere war, wird jünger; da es später als das Andere war, älter als das Andere.

Das Eine hatte Theil an der Zeit, mithin an Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Und es kann erkannt, wahrgenommen, geglaubt, genannt, gesprochen werden u. dergl., da wir jetzt dieß mit ihm thun. 155e.

Wenn das Eine ist, so hat es, so ferne es Eines ist, Theil am Sein; so fern es nicht Eines ist, keinen. Nun kann es aber nicht zugleich am Sein Theil haben und nicht Theil haben, sondern zu verschiedenen Zeiten. Also existirt eine Zeit, wo das Eine Theil nimmt am Sein, und wo es sich vom Sein entfernt, d. h. wo das Eine wird und wo es vergeht. Wird mithin das Eine Eines, so vergeht es als Vieles; wird es Vieles, so vergeht es als Eines; es wird dann getrennt und vereiniget.

Wenn das Eine erst ruht oder bewegt wird, und dann bewegt wird, oder ruht, so geht es über. Geht das Eine aus

der Ruhe in die Bewegung oder aus der Bewegung in die Ruhe über, so ist es in keiner Zeit; denn in keiner Zeit ist das Eine zugleich ruhend und bewegt; ruht es aber nur, oder wird es nur bewegt, so geht es nicht über. Vielmehr findet der Uebergang in der Plötzlichkeit statt, welche in keiner Zeit, und zwischen der Zeit der Ruhe und der Zeit der Bewegung in der Mitte ist.

Ebenso nun, wenn das Eine aus dem Sein in das Nichtsein oder aus dem Nichtsein in das Sein übergeht, ist das Eine weder, noch ist es nicht; wenn das Eine Vieles wird oder das Viele Eines, ist es weder Eines noch Vieles, ist es weder getrennt noch vereinigt; und ebenso bei andern Uebergängen des Einen. 157b.

b. Folgerungen für das Andere.

Wenn das Eine ist, so ist es nicht das Andere als das Eine; es ist nicht das Andere, weil das Andere Theile hat. Nun aber gehören die Theile doch dem Ganzen an, und das Ganze muß Eines sein; denn wäre der Theil Theil von Vielem, wozu er selbst gehörte, so wäre er Theil von sich selbst und jedem der anderen Theile; nun aber ist er ja nicht Theil von Einem, sondern Theil von Vielem; folglich ist er Theil von Keinem unter dem Vielen; folglich ist er überhaupt nicht Theil von Vielem. Also muß das Ganze Eines sein. Wenn also das Andere ein Ganzes ist, so hat es Theil am Einen.

Aber auch als Theil hat das Andere Theil am Einen, denn jeder Theil existirt für sich als jeder, d. h. er ist eine Einheit; doch hat er nur Theil am Einen und ist nicht das Eine.

Auf der einen Seite also ist das Andere nicht das Eine, und daher ist es mehr als das Eine d. h. Vieles, und zwar

da auch der geringste Theil von ihm eine Vielheit sein muß, unendlich Vieles. Auf der andern Seite hat das Andere Theil am Einen und in sofern ist es, das Ganze gegen die Theile, die Theile gegen das Ganze und untereinander endlich. Sofern nun alle Theile des Anderen unendlich und soferne alle endlich sind, sind sie sich selbst und untereinander ähnlich; soferne sie aber endlich und unendlich sind, unähnlich. Also kann das Andere zugleich identisch und nicht identisch, bewegt und ruhend sein. 159b.

Wenn das Eine ist, so ist das Eine nicht da, wo das Andere; das Andere nicht da, wo das Andere; denn ein Drittes, wo beide zugleich wären, giebt es nicht. Das Eine aber hat keine Theile; folglich ist das Eine weder ganz noch getheilt, wenn es nicht da wo das Andere ist; das Eine und das Andere hat also auf keine Weise Theil aneinander. Folglich hat das Andere auch nicht Theil an einem Begriff. Folglich ist das Andere auch nicht Vieles, wie zwei oder drei; denn jeder Theil wäre Eines; es hat daher auch nicht Theil an mehreren Begriffen wie Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Wenn also das Eine ist, so ist es Alles und Nichts, sowohl sich selbst als dem Andern gegenüber. 160b.

3. Gesetzt das Eine sei nicht.

a. Folgerungen für das Eine.

Was ein Begriff nicht ist, ist etwas Anderes als der Begriff. Also, wenn Einer das Eine als nicht seiend setzt, so meint er unter dem, was das Eine nicht ist, etwas Anderes als das, was das Nichteins nicht ist. Er würde mithin etwas Entgegengesetztes setzen, wenn er das Nichteins als nicht seiend setzte, denn dadurch, daß das Eins als seiend oder nicht seiend gesetzt wird, wird an seinem Begriffe nichts verändert.

Wenn das Eine nicht ist, so muß es eine Erkenntniß davon geben, ferner muß es von Andern unterschieden sein. Es muß ferner ein Innes, ein Etwas, ein Hier, ein So u. s. w. sein, denn sonst könnte es nicht existiren, noch ausgesprochen werden. Sein kann es nicht, wohl aber Theil haben an Vielem.

Das Eine ist dann auch dem Andern unähnlich, da dieses verschieden vom Einen ist. Ist es aber auch dem Anderen unähnlich, so ist es doch sich selbst ähnlich; denn sonst sprächen wir ja gar nicht vom Einen. Ist es aber dem Andern unähnlich, so ist es ihm auch nicht in der Gleichheit ähnlich, es ist also dem Anderen ungleich. Ist es aber ungleich, so ist es groß und klein, denn Ungleichheit ist Größe oder Kleinheit, da nun zwischen diesen beiden die Gleichheit in der Mitte steht, so ist es auch gleich.

Wenn das Eine nicht ist, so hat es Theil am Sein; denn es ist, so wie wir sagen, da wir die Wahrheit reden; Wahrheit reden, aber heißt Seiendes reden; das nichtseiende Eine also ist; denn wäre es nicht seiend, so wäre es ja. Soll es also nicht sein, so muß dieses Nichtsein sein. Das nicht seiend Eine ist daher und ist nicht.

Das nicht seiende Eine bewegt sich also aus dem Sein in das Nichtsein; denn Beides läßt sich nur durch Wechsel oder Bewegung vereinigen.

Das nichtseiende Eine aber ruht, denn es kann sich nicht bewegen; denn es kann weder übergehen, da es nicht, folglich nirgends ist, folglich nicht irgendwo heraus, irgendwo hinein übergehen kann; noch sich an derselben Stelle drehen, denn dasselbe ist, das nicht seiende Eine aber ist nicht, folglich kann es nicht in demselben sein, noch sich verändern; denn wäre es nicht mehr es selbst, so könnten wir nicht mehr vom Einen

reden. Das nicht seiende Eine verändert sich, denn es bewegt sich.

Das nicht seiende Eine verändert sich nicht, denn es bewegt sich nicht.

Das nichtseiende Eine wird und vergeht, denn es verändert sich.

Das nichtseiende Eine wird und vergeht nicht, denn es verändert sich nicht. — 163b.

Wenn das Eine nicht ist, bewegt es sich nicht, denn es verändert sich nicht; denn es wird und vergeht nicht. Es wird und vergeht nicht, denn werden und vergehen, heißt Sein gewinnen und verlieren, das nichtseiende Eine hat aber keinen Theil am Sein, denn das Nichtseiende kann durchaus nicht sein.

Wenn das Eine nicht ist, so ruht es nicht, denn was ruht, ist immer ebendaselbst.

Wenn das Eine nicht ist, so kann es gar nicht irgendwie sein; denn dem, was am Sein nicht Theil hat, dem kann auch nichts von dem Seienden zukommen, also weder Größe noch Kleinheit, noch Gleichheit, weder Aehnlichkeit noch Unähnlichkeit gegen sich oder andere. Auch das Andere kommt ihm nicht zu; das Andere ist ihm daher weder ähnlich noch unähnlich; weder identisch noch nicht identisch; das Nichtseiende ist weder dort, noch so, noch etwas, noch dies, noch hier, noch anderswo, noch anderswie, noch einst, noch dann, noch jetzt; noch wird es erkannt, noch geglaubt, noch wahrgenommen, noch gesprochen, noch genannt. 164b.

b. Folgerungen für das Andere.

Wenn das Eine nicht ist, so ist das Andere anders als es selbst; denn das Andere ist verschieden. Das Verschiedene ist verschieden von Verschiedenem, mithin auch das Andere anders als ein Anderes. Nun aber ist das Andere nicht

anders als das Eine, da dieß nicht ist, folglich ist es anders, als es selbst.

Wenn das Eine nicht ist, so ist das Andere Vieles; auch der kleinste Theil des Andern muß eine unendliche Menge sein. Also wird es viele Mengen geben, jede nur scheinbar eine Einheit, nur scheinbar eine Zahl, nur scheinbar gerade und ungerade; nur scheinbar ein Kleinstes enthaltend, da dieses groß ist gegenüber der Kleinheit seiner vielen Theile. Jede Menge wird daher zuerst als groß, dann als klein erscheinen und darum auch als gleich dem Großen und Kleinen, da dies die nothwendige Mittelstufe ist. Auch wird jede Menge von der andern nur scheinbar abgegrenzt sein, da sie ja nur scheinbar Anfang, Mitte und Ende hat; denn Anfang, Mitte und Ende sind nicht Eins, gehen daher immer wieder unendlich auseinander. Also wird das Andere unbegrenzt und begrenzt als Eins und Vieles erscheinen. Die Mengen werden ferner ähnlich und unähnlich sich selbst und untereinander erscheinen, indem Anfangs Alles in Eins zu verschwimmen scheint, dann aber die Unterschiede bemerkt werden; sie werden ferner untereinander identisch und nicht identisch, beieinander und außereinander, ewig bewegt und ewig ruhend, werdend und vergehend und nicht werdend und vergehend u. s. w. zu sein erscheinen. 165e.

Wenn das Eine nicht ist, so ist das Andere nicht Vieles. Denn, wenn das Andere nicht Eins ist, so ist auch Keines von den Vielen Eines, folglich ist Alles nichts.

Ist aber das Andere weder Eins noch Vieles, so kann es auch nicht Eins oder Vieles zu sein scheinen; denn das Andere hat mit dem Nichtseienden gar keine Gemeinschaft; folglich hält man auch nichts Nichtseiendes von dem Andern für wahr. Ist es daher das Eins und das Viele nicht, so

hält man das Andere auch nicht für Eins und Vieles. Ebensowenig scheint es ähnlich und unähnlich u. s. w. Wenn daher das Eine nicht ist, so ist nichts. 166c.

III. Versuch einer Lösung der Widersprüche.

Ist es uns gelungen, der abstrusen und schwierigen, andererseits aber spiegelhellen Dialektik des Parmenides zu folgen, so erübrigt es nun in Kurzem die Art und Weise anzudeuten, wie wir die in Vorigen aufgetauchten Widersprüche zu lösen und eine wirkliche Erklärung des Parmenides anzubahnen versuchen möchten.

Steinhart (Einleitung zum Parmenides p. 246 fc. pag. 308 ff.) sagt, der Parmenides enthalte als eine Darstellung des eleatischen Systemes Beides: Die Andeutung der Keime noch höherer Entwickelungen und die Anfänge einer thatsächlichen Widerlegung seiner Irrthümer. Noch klarer und entschiedener geschehe Beides im Sophisten, welcher als nothwendige Fortsetzung und Ergänzung des Parmenides neben der Hervorhebung der im Eleatismus liegenden positiven Wahrheiten auch die schrofferen Sätze desselben durch Begriffsentwickelung in sokratischer Weise auf ihr richtiges Maß zurückführe. Darum lasse er auch, sagt Steinhart an einem andern Orte (Parmenides in Ersch und Gruber's Encyclopädie, Anmerkung 82) im Sophisten den Parmenides durch den eleatischen Fremden widerlegen, eben um zu zeigen, daß die eleatische Philosophie in sich selbst die Keime einer höheren Entwickelung trage.

Wagen wir es also, in der Weise des Sophisten nach Plato's eigenem Vorbild diese Keime zu entwickeln. Wohl wird es uns nur gestattet sein, ahnungsweise einige der gemeinen Augen ewig verborgenen Begriffe zu erfassen und die

bodenlose Tiefe des Gespräches nicht durch volles Licht zu erhellen, sondern höchstens einige Streiflichter darauf zu werfen. Schleiermacher (Platon's Werke II. 1. 85 ff.) vergleicht den Parmenides sehr schön mit einer jener sinnbildlichen und bedeutungsvollen Dichtungen, welche unter dem bescheidenen Namen von Märchen die innere Gestalt der Dinge und die wahre Geschichte der Welt mit einem Reichthum und einer Tiefe darstellen, welche ergründet zu haben sich nie Jemand bewußt werden könne. Deuten wir also das Märchen, wenn wir es auch nicht ergründen.

Um nicht in die Absurdität zu verfallen, das Nichtseiende für seiend, und das Seiende für nicht seiend zu erklären, hatte Parmenides die Begriffe der Vielheit und Veränderung gänzlich ausgeschlossen, und in dem reinen Sein eine ewig sich selber gleiche, nie getheilte Einheit erkannt. Er sah nicht, daß das eine Sein gleichwohl eine negative Seite hatte, und daß man das Nichtsein zulassen müsse, man setze, was man wolle.

Das Sein als Vielheit ist sich selbst entgegengesetzt; ist das Sein als Einheit ohne Gegensatz? Ist es nicht auch wieder die Negation seiner Negation im Reiche der Begriffe? Das Nichtsein des Einen war das Correktiv des Parmenides, der das Sein als Eines setzte, um das Nichtsein von ihm abzuwehren; es war das, was ihn mit einem Schlage über seinen einseitigen Standpunkt erhoben und die Eleatik zu Nichte machen mußte — die große Enttäuschung.

Wie die Welt im Raume ruht und alles Dasein in der Zeit; aber Raum und Zeit sind nicht mit Gefäßen zu vergleichen, welche die Dinge umfassen, wie der Krug das Wasser oder wie das Futteral den Globus, und welche wiederum in andern größeren Gefäßen enthalten sein können; sondern sie sind die unendliche ewige Leere selbst, der alles volle Sein

entgegentritt, um sie durch die Fülle seiner eigenen Wesenhaftigkeit aufzuheben: so liegt die geschlossene Kugel des Parmenides im Gegensatze zu dem namen- und wesenlosen Nichts, von dem sie wie ein Fels im Meere umflossen, ja von dem sie durchdrungen wird, wo sie nur immer sein mag, weil sie ist.

Zwei Dinge sind einander nicht, und negiren sich gegenseitig; Ein Ding ist allerdings keinem zweiten Dinge entgegengesetzt, aber nichts destoweniger ist es nicht sein Gegentheil; es ist nicht das Nichts, welches da ist, wo das Eine nicht ist; welches da anfängt, wo das Eine aufhört; da aufhört, wo das Eine anfängt. Oder hört das Eine niemals auf, beginnt es nie? Und wenn es niemals aufhört, nie beginnt, so ist das grenzenlose Eine doch bestimmt durch sein Dasein, welches anders ist, als Nichtsein.

Wo ein Sein ist, ist ein Nichtsein, und das seiende Eine würde nicht sein können, wenn es nicht ein Nicht-Eins gäbe, das es aufhebt. Wenn wir mithin das Eine als Eines betrachten, und das was in dem Begriffe des Einen enthalten ist, analysiren, müssen wir es dieser seiner Negation entgegenstellen; wir müssen aussagen, daß das Eine, wenn es Eines ist, alle sekundären Gegensätze in sich ausgeglichen hat, aber dennoch die Kehrseite des reinen ungetrübten Nichtseins als des primären und allgemeinen Gegensatzes bildet.

Was folgt nun hieraus? Dieses, daß die Nothwendigkeit bei der Annahme eines Vielen ein Nichtsein zuzulassen kein Grund ist, das Viele zu leugnen und das Eine zu setzen, weil das Eine ebenfalls eine Negation in sich schließt. Die Negation ist ganz dieselbe: Dort negiren sich die Dinge unter sich, hier negirt sich das eine Ding mit seinem Gegensatze.

Was folgt nun hieraus weiter? Etwa, daß das Seiende Beides, Eines und Vieles sei, weil wir keinen Grund haben,

eins von beiden auszuschließen? Oder daß das Seiende nun auch nicht einmal Eines sei, weil wir auch von dem einen Sein ein Nichtsein prädiziren müssen? In der That scheint das Letztere mehr parmenideisch; ist es aber möglich, daß das Sein in keine von beiden Kategorien fällt? Wir müssen zusehen, ob wir der Lösung des Problemes näher rücken.

Es ist ein großer Unterschied, ob wir den Inhalt eines Begriffes untersuchen, oder ob wir nach der Existenz des Begriffes fragen; Beides, Inhalt und Existenz, ist völlig unabhängig von einander. In der Analyse des Inhaltes nehmen wir irgend eine Vorstellung als gegeben hin, und bringen uns alle Eigenschaften ihres Wesens zum Bewußtsein, gänzlich unbekümmert, ob sie existire oder jemals existirt habe; in der Position der Existenz fassen wir das ganze Wesen auf einmal zusammen und projiciren es nach Außen; indem wir es so als unabhängig von unserem Subjekt bezeichnen, legen wir ihm nicht ein Prädikat bei, das zu seinem Inhalte irgendwie gehörte, durch dessen Hinzudenken dieser Inhalt bereichert, Hinwegdenken geschmälert würde; sondern die Existenz ist nur eine leere Form der Position eines für sich bestehenden und nur eigenthümlich angesehenen Dinges. Ob wir daher ein Ding setzen oder nicht setzen, so hat das auf die Beschaffenheit des Wesens gar keinen Einfluß; und umgekehrt, ob wir in einem Begriffe diese oder jene Eigenschaft entdecken, oder nicht entdecken, so steht das zu seiner Existenz außer aller Beziehung.

Wenn wir daher das Eine als Eines betrachten und aus seinem Begriffe folgern, was das Eine ist und nicht ist, so dürfen wir diese Betrachtung durchaus nicht mit der über das Sein des Einen, den Inhalt des Einen nicht mit seiner Position, sein Wesen nicht mit seiner Existenz verwechseln. Soferne das Eine Eines ist, so ist es, mag es nun ein Eines

geben oder nicht, Alles das, was wir mit Nothwendigkeit in dem Einen denken; so ferne das Eine ist, so ist ein Eines, welches auch immer seine Eigenschaften seien, mit allen seinen Eigenschaften existent und nicht hinwegzuleugnen. Das Eine ist Eines, wenn auch alles Seiende Vieles wäre; was von dem Begriffe gilt, gilt, ob auch der Begriff nirgends in der Wirklichkeit anzutreffen wäre.

Und nun entsteht die Frage: Dürfen wir von dem Einen, dessen Begriff wir analysiren können, so lange wir wollen, auch die Eigenschaft der Existenz prädiciren? Wir haben gesehen, daß die Eigenschaft der Existenz nicht im Begriffe eines Dinges liegt, daß sie vielmehr von der Analyse desselben völlig unabhängig ist; wird sich nun die Voraussetzung der Existenz des Einen, unter welcher wir von ihm Dinge aussagten, und verneinten, bestätigen, oder haben wir uns mit einem Phantom beschäftiget, welches, wenn es wäre, so sein müßte, wie es ist, aber da es nun eben nicht ist, auch nicht das ist, was es ist? Ist das Eine auch seiend, wie es Eines und nicht Vieles ist?

Es ist es nicht; das Eine, welches Eines ist, existirt so wenig wie das Viele.

Weßhalb hatten die Eleaten die Einheit alles Daseins postulirt? Weil von vielem Seienden das Einzelne Sein die Negation des Andern in sich trägt, mithin das im gewissen Sinne nicht ist, was doch ist. Aber auch das einige Sein ist von Negativität durchdrungen und auch das seiende Eine ist nicht sein Gegentheil. Die Einheit hat folglich nicht mehr Berechtigung als die Vielheit; die Welt ist ebenso sehr Eins als Vieles. Aus den in Folge davon sich häufenden Antinomien gibt es keinen Ausweg, als wenn wir das Sein

an sich nicht Eines, noch Vieles, sondern keines von beiden sein lassen.

Das Sein an sich ist weder Eins noch Vieles, sondern es kann zu beiden werden durch die Verschiedenheit der Betrachtung. Wir fassen die Dinge in Eins zusammen, so sind sie Eins; wir lassen sie in eine Vielheit von Monaden auseinanderfallen, so sind sie Vieles. Das war der Irrthum der Eleaten, daß sie die Begriffe der Einheit und der Vielheit, die sie einfach analysiren mußten, hypostasirten, und sie haben ihn gebüßt. Wehe dem Philosophen, der von dem Einen mehr sagt, als daß es Eines ist; der es zugleich aus dem Verstande in die Welt versetzen will: er geräth in ein Labyrinth von Widersprüchen, woraus es keinen Ausweg gibt.

Obwohl die eben angestellten Betrachtungen vor Allem als kantianisch und von der kritischen Philosophie erborgt erscheinen werden, so müssen wir sie doch ebensowohl dem Plato unterlegen, dessen Parmenides uns nun vielleicht von hieraus etwas verständlicher werden wird. Durch des Parmenides eigene Dialektik nachzuweisen, daß die Annahme eines seienden Einen ganz verfehlt und die Quelle unendlicher Verwicklung und unlösbarer Widersprüche sei; daß wir die Einheit vielmehr ebenso wie die Vielheit als eine Form des die Dinge oder das sinnliche Material verarbeitenden Verstandes zu betrachten haben, welche Verstandesform daher unabhängig vom denkenden Subjekte nirgends anzutreffen ist: Dieß nachzuweisen und dem Leser indirekt, aber schlagend vor Augen zu führen, das erscheint uns als die Absicht des platonischen Parmenides.

Das Eine wird als seiend, und als nicht seiend gesetzt; ganz deutlich spricht es Parmenides aus 160c, das dieß auf die Begriffsbestimmung des Einen gar keinen Einfluß habe.

Auch wenn das Eine nicht ist, ist es seinem Wesen nach doch erkennbar; denn insofern man das Eine zum Subjekt macht und ihm ein, wenn auch negatives, Prädikat beilegt, sieht man es doch als einen Gegenstand an, der sich begreifen und besprechen läßt. Denn sei nun das Eine oder sei es nicht, so ist es doch immer das, was es ist und nichts Anderes als das, was es selbst ist; wir müssen es doch immer als mit seinem Begriff identisch denken; thäten wir das nicht, und vermöchten wir es im Augenblicke der Nichtsetzung nicht von seinem Gegentheile zu unterscheiden, so könnten wir überhaupt gar nicht von ihm reden. Diese begriffliche Identität und Nichtidentität des Einen gilt es zu erforschen; diese bleibt ihm, mag es nun in der Wirklichkeit vorkommen oder nicht.

Von seinem Gegentheile aber ist das Eine unterschieden, ebensowohl wie mehrere Einheiten von einander; der Gegensatz ist derselbe, nur ebenfalls modifizirt durch die Art und Weise der Betrachtung. Unübertrefflich klar ist diese Volubilität der Auffassung, diese dialektische Flüssigkeit der Begriffe in dem Abschnitte 164b—165e in Bezug auf quantitative Verhältnisse dargestellt; gerade hier, wo Parmenides ausführt, daß auch der kleinste Theil wiederum eine unendliche Menge und Alles zugleich ein ununterschiedenes Ganzes und ein ununterschiedenes Aggregat von Theilen sei, wird es deutlich, wie Getheiltheit und Ungetheiltheit überhaupt nur subjektive, nicht aber objektive Eigenschaften seien. Ebenso 157b—159b und an andern Orten.

Ebenso nun aber in den Untersuchungen, welche das Entstehen und Vergehen, das Aelter- und Jüngerwerden des Einen betreffen. *ἆρ' οὖν καὶ χρόνου μετέχει τὸ ἕν*, fragt

Parmenides 151e., *καὶ ἔστι τε καὶ γίγνεται νεώτερόν τε καὶ πρεσβύτερον αὐτό τε αὑτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, καὶ οὔτε νεώτερον οὔτε πρεσβύτερον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων, χρόνου μετέχον*; es wird uns leicht sein, auch die hieraus entspringenden Antinomien befriedigend zu lösen. Sagen wir, daß das Eine der Zeit nach beginnt und aufhört, daß es Anfang, Mitte und Ende hat, so setzen wir es in seinen einzelnen Momenten sich selber entgegen: es ist dann zugleich älter als es selbst in einem früheren Augenblick, jünger als es selbst in einem späteren Augenblick, denn die Gegenwart verhält ich negativ einmal zur Vergangenheit, das andere Mal zur Zukunft. Theilen wir aber das Eine nicht in seine Momente, betrachten wir es vielmehr als eine einige, in sich geschlossene unzerspaltene Gegenwart, so wird es auch nicht älter oder jünger; der Gegensatz zwischen den verschiedenen Momenten hört dann auf, und es giebt kein Anderes mehr der Zeit nach, ebensowenig wie es ein Anderes dem Raume nach giebt, sobald die Raumtheile in dem Einen aufgegangen sind. Es bleibt dann eben nur der absolute Gegensatz übrig, da er aus der Sphäre des Seienden vertrieben ist. — Wie denn nun? Wird das Seiende älter oder jünger, oder nicht? Wir antworten wie vorhin: Es wird keines von Beiden; denn nur unser Verstand ist es, der es der Zeit nach Eines oder Vieles sein, älter und jünger, oder nicht älter und nicht jünger werden läßt; an sich ist das Eine nichts, und wir müssen uns wohl hüten, ihm einen Inhalt in der Wirklichkeit zuzuschreiben, den es nur im Denken und nicht in der Wirklichkeit besitzt.

Das ist das Resultat dieser Gedanken und Betrachtungen, und wenn man es so nennen darf: Untersuchungen, was folgt, wenn das Eine Eines ist, das allein darf der besonnene Philosoph untersuchen; sobald er das Eine nicht als Eines,

sondern als ein Seiendes betrachtet, wird er transscendent, und verfällt den Folgen einer solchen Transscendenz. — Vielleicht daß wir nun den geheimen Sinn der Widersprüche, welchen wir im Laufe des Gespräches begegnet sind, und welche, als wären sie sämmtlich ungelöst geblieben, in den Schlußworten noch einmal in der grellsten Weise nebeneinander gestellt werden, besser verstehen; und daß wir das lösende Wort auszusprechen vermöchten, wenn es in der Weise eines Räthsels negativ und doch so positiv, geheimnißvoll am lichten Tage heißt:

εἰρήσθω τοίνυν ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται.



